

کارکرد انسان‌شناختی پنوما از منظر رواقیون متأخر

نگار اظهاری جنکانلو^۱، مجید یاریان کوپائی^۲، رهام شرف^۳

چکیده

هدف مقاله حاضر پژوهشی درباب نقش واسطه‌یی پنوما در تبیین نسبت میان روح و جسم از منظر رواقیون است. رواقیون برخلاف سنتهای فلسفی ثنویت‌گرا، پنوما را بعنوان نیرویی معرفی کردند که همزمان دارای ابعاد جسمانی و عقلانی است و بعنوان عنصر پیونددهنده میان این دو ساحت عمل میکند. این مؤلفه در اندیشه رواقی، نه صرفاً یک مفهوم زیست‌شناختی، بلکه بنیادیت‌ترین اصل تبیینی برای انسجام ارگانیکم زنده، ساز و کار ادراک حسی، و کنشهای عقلانی است. این مقاله نشان میدهد که پنوما، بمثابة جوهری فعال و دینامیکی که در تمام جهان نفوذ دارد، سه نقش کلیدی در نظام فکری رواقی ایفا میکند: نخست، نیرویی است که ساختار و انسجام بدن را حفظ میکند و فعالیت‌های زیستی را ممکن میسازد؛ دوم، واسطه‌یی است میان نفس و بدن که ساختاری از «آمیختگیها» است؛ سوم، در سطح متافیزیکی با لوگوس (عقل کیهانی) پیوند خورده و در ایجاد هماهنگی میان نفس انسانی و کلیت

۱۱۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛

ezharinegar20@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران (نویسنده مسئول)؛ m.yarian@znu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛ raham_sharaf@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۲۳ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1404.16.3.?.?

کیهان نقش دارد. این نوشتار، با روشی توصیفی-تحلیلی درصدد است با تحلیل متون کلاسیک رواقی (با نظر به آراء سنکا، اپیکتتوس و مارکوس آئورلیوس) نقش پنوما را بعنوان واسطه‌یی برای سازوکار بنیادین در تبیین ماهیت و کارکردهای بُعد جسمانی و عقلانی انسان مشخص نماید چنین ادعایی با توسل به بررسیهایی که درباب نسبت پنوما با مفاهیمی همچون لوگوس و هنجارمندی کیهانی انجام شده است، نشان میدهد که این عنصر نه تنها در تبیین کارکردهای زیستی و شناختی فرد نقش دارد، بلکه در سطحی کلانتر، بعنوان نیرویی که نظم و هماهنگی کیهانی را تضمین میکند، جایگاهی اساسی در نظام فلسفی رواقی دارد.

کلیدواژگان: پنوما، روح، بدن، لوگوس، کیهان، رواقیون متأخر.

* * *

مقدمه

مسئله نسبت میان روح و جسم همواره یکی از پیچیده‌ترین و اساسی‌ترین موضوعات فلسفی در تاریخ تفکر بشر بوده است. در نظامهای فلسفی هرگاه دو امر، در دو سوی یک طیف و در غایت بُعد و دوری از یکدیگر باشند، و درعین حال با یکدیگر ارتباط ارگانیک داشته باشند، برای تبیین این ارتباط، نیازمند امری میانی هستیم که بعنوان واسطه، دو سوی متفاوت طیف را به یکدیگر مرتبط سازد. فلاسفه رواقی بویژه از طریق مفهوم «پنوما»، کوشیدند این رابطه را تبیین نمایند. از نظر رواقیون، پنوما نیرویی میانی است که ویژگیهای مادی و معنوی را در خود ترکیب میکند و بعنوان واسطه‌یی میان جسم و روح عمل میکند. بر اساس آموزه‌های آنها، پنوما نه تنها نیروی حیاتبخش به بدن شناخته میشود، بلکه در سطح روحانی نیز به شکلدهی عقل و اراده انسانی کمک میکند. در این چارچوب، پرسشی که پیش می‌آید اینست که چگونه پنوما بعنوان نیرویی میانجی، قادر است ارتباط میان دو

۱۱۴

1. pneuma

بعد جسمانی و غیرجسمانی انسان را برقرار سازد؟ و ویژگیهایی که این توانایی را ممکن میسازند چیست؟

پژوهش پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش از طریق تحلیل دقیق متون فلسفی رواقیون متأخر، بویژه آثار سنکا^۱، اپیکتتوس^۲ و مارکوس آئورلیوس^۳ است و هدف آن، روشن ساختن نقش پنوما در پیوند میان جسم و روح و تحلیل کارکردهای آن در عرصه‌های مختلف اندیشه رواقی است. همچنین، با بررسی ارتباط پنوما با مفاهیم دیگری همچون «لوگوس»^۴ (عقل کلی)^۵، قوای نفسانی و دیگر ارکان فلسفه رواقی، تلاش میشود ابعادی جدید از این مسئله کشف گردد.

ماهیت و چیستی پنوما

پنوما (نفس) از فعل یونانی pneo گرفته شده که نشان‌دهنده دمیدن یا نفس کشیدن است. از آنجاییکه تنفس برای زندگی و آگاهی لازم است، پنوما را نه تنها میتوان بمعنای باد و نفس، بلکه میتوان در مورد کارکردهای حیاتی مختلف، از جمله حس و اندیشه نیز بکار گرفت (Stead, 1998: p. 1). این واژه برای نخستین بار در آثار آیسخولوس^۶ بمعنای نفس زندگانی مطرح شد. همچنین در آراء آناکسیمنس^۷، از پنوما تحت عنوان هوا بعنوان تنها عنصر مادی یاد شده است. بعقیده وی هوا تنها عنصری بود که با تراکم و رقیق شدن آن، ماده حاصل میشد (اسماعیلی و مشایخی، ۱۳۹۴: ۷۵). درحقیقت، پنوما از نظر بعضی فلاسفه نیز بعنوان یک اصل کیهانی مطرح شده است. این موضوع بویژه در میان فیلسوفان رواقی که جهان را بر حسب ماده و ساختاری عقلانی توضیح داده‌اند، صدق میکند (Stead, 1998: p.1).

1. Seneca, 4 BCE-65 CE
2. Epictetus, c. 50-135 CE
3. Marcus Aurelius, 121-180 CE
4. logos
5. universal reason
6. Aeschylus (c. 525/524 - 456/455 BCE)
7. Anaximenes of Miletus (c. 586 - c. 526 BCE)



در شرح تاریخی این واژه میتوان به توضیح وربکه^(۱) اشاره نمود. او در شرح خود نشان میدهد که چگونه این مفهوم در اندیشه‌های زنون رواقی^۱ صرفاً بعنوان یک «نفس مادی یا نفس حیات» ظهور میکند و تا زمانی که به کریسیپوس^۲ و بعداً به سنت آگوستین میرسد، بتدریج دستخوش نوعی «معناگرایی یا معنویت‌گرایی»^(۲) میگردد. به اعتقاد وی، زنون هیچ تصور فلسفی‌یی از پنوما نداشت و در واقع ایده جهانی پنوما که تا به این حد رشد کرد، ریشه در روان‌شناسی رواقی دارد؛ روان‌شناسی‌یی که از جزء به کل استدلال میکند (Heller, 2018: pp. 8-9). بر اساس شواهد تاریخی، پنوما، طبق گفته یونانیان و رومیان باستان، یک نیروی محرک در بدن است که برای حفظ عملکردهای بدن ضروری است.

به باور ارسطو و افلاطون پنوما یک ماده مایع‌مانند است که از طریق اعصاب لوله‌یی وارد بدن میشود و باعث حرکت ماهیچه‌ها میگردد. طبق تصورات اولیه، مخزن این پنوما در بطنهای مغزی نگهداری میشود و بطن پشتی جریان را به سیستم عصبی منتقل و تنظیم میکند. الکتئون^(۳) اولین کسی بود که گفت پنوما در شریانها در حال گردش است. بعدها، نظریه پنوما توسط افلاطون مفصل توضیح داده شد. افلاطون حیات را شامل سطوح چندگانه پنوما توصیف میکند که مرادش همان روحمند بودن آدمی است. همه سطوح از اندامهای حیاتی ناشی میشوند. هوای استنشاق شده که از خدا نشئت میگیرد، در ریه‌ها به اولین شکل پنوما تبدیل میشود. شکل دیگری از پنوما یا روح طبیعی، در سیاهرگها وجود دارد که از طریق مجرای گوارش جریان می‌یابد. هنگامیکه این مایع وریدی وارد قلب میشود، به شکل سوم و بالاتر از پنوما، یعنی روح حیاتی، مبدل میگردد. این پنومای غنی‌شده، از پایه مغز گذشته و باردیگر به بالاترین شکل پنوما (روح حیوانی) تبدیل میشود. روح حیوانی یا جوهر زندگی، بگفته افلاطون، از طریق اعصاب توخالی در بدن توزیع میشود.

۱۱۶

1. Zeno of Citium (c. 334-262 BCE)
2. Chrysippus of Soli (c. 279-206 BCE)



اراسیستراتوس^(۴) نیز به انواع مختلف پنومای بهم پیوسته اعتقاد داشت؛ با این تفاوت که آنها مسیری متمایز در بدن داشتند. نوع اول، پنومای حیاتی، از هوایی که از طریق نای کشیده میشود و سپس به بافت ریه تبدیل میشود، ایجاد میگردد. پنومای حیاتی، با خون مخلوط شده و سپس در شریانها بسمت پایه مغز حرکت میکند و در آنجا به پنومای روانی یا نوع دوم تبدیل میگردد. پنومای روانی که گاهی به آن روح حیوانی نیز میگویند، به عملکرد مغز و اعصاب کمک میکند. سومین نوع پنوما از نظر اراسیستراتوس و سپس جالینوس^(۵)، مربوط به مغز بود. پنوما در چنین اندیشه‌یی، نخست بعنوان ذاتی در خون در نظر گرفته شد، نه جدای از آن. پراکساگوراس^(۵) نیز درباب ماهیت و چیستی پنوما استدلال کرد که پنومای حیاتی از طریق شریانها از بطن چپ به بدن میرسد و از طریق بینی، بعنوان «حرارت حیاتی» به بدن تنفس میشود و به قلب میرود و مقداری از این گرمای حیاتی از مغز عبور میکند و اینگونه گرمای حیاتی، گرما را برای بدن فراهم میکرد.

اما کمی بعدتر در فلسفه رواقی، پنوما به معنای «نفس زندگی» تعریف شد؛ تعریفی که میگفت، پنوما ترکیبی از عناصر هوا (در حال حرکت) و آتش (بعنوان گرما) است، همان عنصر فعالی که هم فرد و هم کیهان را سازمان میدهد و در بالاترین شکل خود، پنومای روح انسان (روان) را تشکیل میدهد که شامل روح خدای زئوس نیز میشود. پنوما، از نظر رواقیون، همچنین نیروی جسمی لطیف تلقی میشد که ماده را سازماندهی میکند و از طریق تنش یا حرکت تنشی، موجب پایداری و جوهرمندی اشیاء میشود و به آنها کیفیتهای واقعی میبخشد و در نتیجه با همین رویه در اجسام بیجان نیز وجود دارد (Quin, 1994: p. 87).

جایگاه پنوما در ساحات وجودی انسان

درحقیقت رواقیون قهرمان این ایده بودند که جسمانیت ویژگی بارز موجودات است. حال پرسشی که رخ میدهد اینست که آیا اساساً رواقیون برای انسان، بجز جسم، نفس یا

1. Galen (c. 129-216 CE)



بعدی غیر جسمانی نیز در نظر می‌گرفتند؟ یا بتعبیری دیگر، آنها در تبیین جهان‌شناسانه خود از عالم و پدیده‌ها، آیا میان موجودات جسمانی و غیر جسمانی - که در اینجا مراد همان نفس بمعنای متافیزیکی آن است - تمایزی قائل بودند؟ در پاسخ به این پرسش می‌گوییم، به اعتقاد رواقیون متأخر، انسان موجودی مرکب از بدن‌هاست، بدنی جسمانی و ظاهری، و بدنی قدرتمند. بدن بمعنای دوم (بدنی قدرتمند) غیر از بدن جسمانی است و در حقیقت بدنی عقلانی، روحانی^۱ و فانی^۲ است، که اساساً بخشی از جهان مادی قلمداد می‌شود که توسط خدا به سایر اجزاء نفوذ کرده و بر آنها تأثیر می‌گذارد. بعبارتی دیگر، چنین بدنی بخشی از خداوند است که جهان ماده را نیز فرا می‌گیرد. در این نگرش، همه چیز ترکیبی از خدا و ماده است. خدای رواقی، در پیوند دائمی خود با ماده، می‌تواند موجودات عاقل و همچنین سایر موجودات همچون سنگ را بیافریند؛ بنابراین، در این معنا هیچ پدیده‌ی با دیگری تفاوتی نخواهد داشت. آدمی نیز همچون سایر پدیده‌ها، تابع قوانین فیزیک و ماده خواهد بود؛ انسان و سنگ از نظر شکل و هویتی که در طول زمان به خود می‌گیرند، یکسان خواهند بود. بنابراین، در اندیشه رواقیون متأخر که کل جهان را ترکیبی از خدا و ماده میدانند، مبنا اینست که آنچه در مورد کل صدق می‌کند، درباره هر یک از اجزاء آن نیز صادق است (Long, 1982: pp. 36-37).

بواقع در چنین نگاهی، انسان بعنوان جزئی از این کل که دارای بدنی قدرتمند و به اصطلاح عقل یا نفس است، نفسش چیزی همانند آتش و نفخه آتشین است که حساس و آگاه‌کننده بوده و از نطفه والدین ایجاد می‌شود. در این معنا هنگامیکه جنین در حال رشد است، نفس در جنین دارای وظیفه‌ی است که در پزشکی امروزه به آن نظم‌دهنده می‌گویند، یعنی همان چیزی که به جسم شکل و صورت می‌دهد، و بلحاظ فلسفی همان آتش فعالی است که نظم‌دهنده جهان نامیده می‌شود؛ چنین نفسی با چنین خاصیتی، به جسم شکل می‌دهد (برن، ۱۳۶۲: ۱۰۶) از اینروست که گفته می‌شود

۱۱۸

1. Φύχη
2. Mortal body



انسان دارای نفس، جزئی از جهان مادی قلمداد میشود که همچون سایر موجودات مادی، علاوه بر غریزه، دارای حصه دیگری بنام «عقل یا لوگوس الهی» نیز هست. این لوگوس با آنچه از نفس در اندیشه متافیزیکی وجود دارد، کاملاً متفاوت است. به اعتقاد برخی از رواقیون متأخر، همین عقل الهی که وجه امتیاز انسان با حیوان است نیز نمودی از طبیعت و ماده است؛ بنابراین عقل هم در نگرش آنها، جسمانی تلقی میشود (Long and Sedley, 1987: pp. 188, 268, 71).

بواقع در نگاه رواقیون متأخر، نفس یا روح اولاً جسمانی است و ثانیاً، چون متعلق به انسانی بالغ است، از این حیث عقلانی است (به این معنا که تمام عملیات آن مستلزم استفاده از عقل است. در این معنا رواقیگری قائل به نوعی مونیسم روانی^(۶) است). اگرچه فیلسوف رواقی متأخر، سنکا از تصویرسازی افلاطونی که نفس^۱ را «فوق امور مادی» نشان میدهد، قدردانی میکند، اما او کاملاً به این دیدگاه رواقی که میگوید روح امری بدنی و جسمانی است، متعهد است. درحقیقت در نگرش سنکا روح بر بدن استیلا دارد. با اینکه او هر دو را اموری جسمانی و مادی میداند، اما معتقد است با بدن باید بگونه‌ی رفتار کرد که از روح یا نفس سرپیچی نکند. بعنوان مثال، میگوید: هنگام گرسنگی فقط چیزی بخورید برای رفع گرسنگی، هنگام تشنگی فقط نوشیدنی را بنوشید صرفاً برای رفع تشنگی، لباس پوشیدن را صرفاً برای جلوگیری از سرما انجام دهید، مهم نیست که خانه از چمن ساخته شده باشد یا از سنگ مرمر وارداتی با رنگهای مختلف، بدانید که انسان بهمان اندازه با خانه کاهگلی مانند سقفی از طلا پناه و انس میگیرد. تمام این زحمات بیهوده و برای چنین امور بدنی زندگی کردن، مفید فایده نیست و از بین رفتنی است، بلکه آنچه ارزشمند و مفید فایده است، چیزی جز روح نیست (Seneca, 1917: pp. 62, 108).

1. Summum Bonum

شاید دلیل برتری روح بر بدن در تفکر سنکا این باشد که وی بعد عقلانی یا روح الهی موجود در آدمی را منوط به دو چیز میداند: اصول و عناصر. او میان این اصول و عناصر تمایز قائل میشود و میگوید: بر اساس اصول هیچ چیزی از بین نمیرود، بلکه تنها در آتش نهایی جذب میشود، درحالیکه عناصر اینگونه نیستند و براحتی در آتش از بین میروند؛ از اینرو معتقد شده آن هنگام که مؤلفه عقل یا لوگوس از جسم جدا میگردد، نابود یا معدوم نمیشود. طبق این رأی، لوگوس یک اصل است نه عنصر، بلکه در زمانهایی معین و مشخص باقی مانده تا هنگامیکه به آتش نهایی پیوسته و در آن جذب شود؛ کاملاً برعکس عناصر که وقتی از جسم جدا میشوند، نابود میگردند. این دقیقاً همان نقطه‌یی است که گفته میشود روح یا عقل الهی به سعادت و فضیلت خویش نایل گشته، چراکه به‌باور برخی از رواقیون متأخر، فضیلت و کمال هر چیزی در اینست که در آتش نهایی جذب شود. در این نگرش، عقل یا نفس و روح الهی متفاوت با آن نگرش متافیزیکی است، زیرا به اعتقاد وی، نفس یا روح ترکیبی از چهار ماده است؛ گرما، هوا و باد، بعلاوه یک عنصر چهارم که متشکل از اتمهای بسیار ریز است و «بینام». این جزء بینام، جزء غالب هیچ ماده‌یی نیست که بتوان برای آن نامی تعیین کرد (Long and Sedley, 1987: pp. 188, 268, 71).

همتای رواقی سنکا، **مارکوس آئورلیوس**، نیز با اشاره به اینکه در آدمی و نیز در جهان هستی، چیزی بنام نفس و روح وجود دارد، میگوید: جهان را بعنوان یک موجود زنده در نظر بگیرید. این موجود زنده دارای جوهر و نفسی است. از این حیث، هر آنچه در دل این جهان است نیز دارای نفس است (یعنی انسان هم دارای نفس است). مطابق با این رویکرد، هر پدیده‌یی نمیتواند نفس یا روح خویش را لمس یا بتعبیری، درک کند یا آن را بحرکت درآورد. اگرچه از ظاهر این سخن چنین برداشت میشود که آئورلیوس نفس را امری فرامادی میداند، ولی وی نیز همچون همتای پیش از خود، معتقد است این جنبه از وجود آدمی نیز همچون بدنش، جسمانی و مادی است (Aurelius, n.d: pp. 36, 47, 61) و از طریق همین بدن عمل میکند و خود را تحت اشکالی مختلف مانند آتش و اصل حاکم نشان میدهد. در

۱۲۰



نهایت، روزی بُعد جسمانی انسان در همان بُعد نفسانی جهان جذب میشود (Idem, 1925: pp. 17, 23).

بعتقیده وی، نفس آدمی دارای عقلی^۱ است که این عقل بالاترین مرتبه نفس است، یعنی قوه‌یی است که بوسیله آن آدمی میتواند جهان را در واقعیت‌ترین و بهترین حالت آن درک کند (Idem, 2008: p. 101). بنابراین، طبق اندیشه آئورلیوس، ما همچون حیوانات و پدیده‌های دیگر، جسم و بدنی داریم، و از سوی دیگر، بعنوان موجودی که جنبه‌یی الهی دارد (دقیقاً همچون خدایان)، نفس و عقلی داریم که سایر جانوران فاقد آن هستند و از طریق همین نفس با خداوند ارتباط برقرار میکنیم. به اعتقاد وی، نفس با آثار بدنی‌یی که دارد شناخته میشود. در این معنا، بدن نوعی ابزار برای شناخت نفس و روح است، زیرا به‌باور آئورلیوس، نفس انسان با بدن او پیوندی وثیق دارد و با هم یک کل را میسازند که ما آن را انسان مینامیم. بنابراین، در چنین نگرشی جسم و نفس انسان یک امر واحد است (Idem, 1890: pp. 71-75).

اپیکتوس اما معتقد است جسم و بدن قفسی است که مانع آزادی روح میشود. وی بجای اینکه بگوید روح با جسم همراه است، یا بتعبیری، جسم ابزاری برای روح است، میگوید روح بدن را میکشد.^(۴) در این تصویر ما بنوعی اسیریم، یعنی ما روح یگانه مادی هستیم و بدن ما جسدی نفرت‌انگیز و دفعی تلقی میشود و نزدیکی آن به ما نوعی شکنجه است. در این تصویر، بدن چیزی بیگانه و مضر برای آدمی تلقی میگردد. مطابق با دیدگاه اپیکتوسی، اولویت در ساحات وجودی انسان با روح است و بدن نیز نوعی زندان است. بهمین دلیل این نظریه اپیکتوس رواقی با نظریه متافیزیکی سقراطی همخوانی دارد، زیرا در نگرش سقراطی نیز روح و بدن دو چیز کاملاً متفاوتند؛ روح موجودی غیرجسمانی، بیجزء و فناپذیر است، درحالیکه بدن، موجودی جسمانی، قابل تقسیم و فناپذیر است (Brennan, 2009: pp. 391-390).

1. Nous

البته لازم به یادآوری است که دیدگاه اپیکتتوس از جهت دو چیز بودن روح و بدن به نظریه سقراطی شبیه است نه از جهت غیرمادی بودن نفس یا روح. درحقیقت، در نگرش اپیکتتوس بدن ما متعلق به ما نیست، زیرا ما همیشه قادر نیستیم تصمیم بگیریم که برای بدنمان چه اتفاقی رخ دهد. از همینجاست که میتوان استیلای روح و نفس مادی بر بدن را در اندیشه وی ملاحظه کرد. بدن یا طبیعت در نگاه اپیکتتوس درواقع همان تکه گوشت رقت‌انگیز یا ابلهی کوچک است، ابزاری برای نفس که غل و زنجیر نفس است. چنین نگرشی تصویری را که افلاطون از بدن بیان میکند، بیاد می‌آورد که وی نیز بدن را زندان نفس تلقی میکند؛ البته باز هم با این تفاوت که اپیکتتوس نفس را برعکس افلاطون، امری مادی میداند و نفخه یا پنومایی که خداوند بر اندامهای حسی میدمد. او نفس را به ظرف آبی تشبیه میکند که انطباعات و پرتو نور به آن وارد میشوند (کامتکار و گریور، ۱۳۹۶: ۵۶).

به اعتقاد وی، ما در بدن خود - که بتعبیر وی، مرده یا جسد بیجان نام دارد- با موجودات دیگر خویشاوندیم، اما در عقل و روح خود، با خدایان خویشاوند هستیم. عبارتی، اپیکتتوس میگوید: بعد بدنی محکوم به فنا و نابودی است اما بعد روحانی و نفسانی الهی و ابدی است. کسانی که به اولی گرایش دارند، دچار شرور میشوند و خوبی کاملاً حیوانی و وحشی می‌یابند، اما گرایش به بعد دوم، احترام، صداقت و امنیت را به همراه دارد. در چنین نگرشی تضاد نفس و بدن بصراحت دیده میشود (Long, 2017: pp. 14-16).

تا بدینجا مشخص گردید که نگاه رواقیون متأخر به ساحات وجودی آدمی چگونه است. ما در تفکر رواقی متأخر با یک نگرش مونیستی مواجهیم، هر چند که این نگرش مونیستی در تفکرات سه فیلسوف مدنظر ما، تفاوت‌هایی دارد. حال مطابق با چنین اندیشه‌ی، میگوییم: اگر آدمی واجد بعدی واحد و جسمانی باشد که دارای دو حصه نفس و بدن است که هر دو حصه نیز امری کاملاً جسمانی تلقی میشوند، نقطه ابهامی که دقیقاً برای دوگانه‌انگاران رخ میدهد، برای این دسته از فلاسفه نیز مطرح میشود و آن اینکه ارتباط و نسبت میان این دو بعد - حتی اگر از یک جنس هستند، یعنی جسمانیند- چگونه است و اهمیت پنوما، بواقع بیش از پیش آشکار میشود.

۱۲۲



کارکرد پنوما در تبیین چگونگی ارتباط ساحات وجودی انسان با یکدیگر

در پاسخ به پرسش از نسبت میان نفس و بدن، باید بگوییم: ترابط میان نفس و بدن میتواند اشکالی مختلف داشته باشد، هنگامیکه آن را در اندیشه رواقیون همراه با تصویری از به بند کشیدن روح به بدن می‌یابیم، میبینیم که نفس نیز همچون بدن و جسم، با ماده عجین است. حال پرسش اینست که اولاً، تمایز نفس با بدن در چیست؟ ثانیاً، تأثیر و تأثر نفس و بدن بعنوان دو حصهٔ مادی بر یکدیگر چگونه است؟ در پاسخ به این پرسش، برخی قائل به آمیختگی نفس و بدن شده‌اند. مطابق با این اصل و برای تبیین این ارتباط، رواقیون نظریه‌ی «جسمهای متحد» مطرح کرده‌اند که میگوید دست کم دو بدن وجود دارد که بگونه‌ی با ماده ترکیب شده‌اند که ما نمیتوانیم حتی بخشی از یکی را، هر چند کوچک، بدون در نظر گرفتن بخشی از دیگری، تصور کنیم. در واقع بدن ساختاری از استخوانها، خون و پوست است که روح بعنوان بدنی دیگر در آن نفوذ میکند. چنین ساختاری، ساختاری از «آمیختگیها» است؛ ساختاری مرکب که از تعامل ماده و فعل و انفعالات است. به اعتقاد رواقیون، این ساختار بدنی ناشی از بدنی دیگر بنام روح است. در چنین نگرشی البته بدن یک موجود زنده است و وجود داشتن بدن، همان بودن است (Idem, 1982: p. 41).

در این معنا، تأثیر بدن و روح بر یکدیگر جسمانی است؛ این جسمانی بودن در رواقیگری صرفاً یک حقیقت تجربی نیست، اگرچه دلایل تجربی بفع آن ارائه شده است. با توجه به تصور رواقیون از واقعیت، باید چنین باشد که روح یک بدن یا یک حالت بدنی است. بر این اساس، جسمانی بودن روح تنها زمانی به مفهومی آموزنده تبدیل میشود که بپرسیم روح و نفس چه نوع جسمی است؟ درحقیقت آنچه رواقیون متأخر بدان قائلند، اینست که اگرچه نفس و روح همچون بدن، امری مادی و جسمانی است اما مبنای تمایز آن با بدن به درجات مختلف تنش درونی است که بر اساس این تنش، حرکت و تأثیر و تأثرات میان آنها مشخص میگردد (Ibid, pp. 36, 41). بعنوان مثال، نقش نفس را در حالت جنینی در نظر بگیرید؛ نفس در این مرحله همچون نیروی

۱۲۳



نباتی است و نوزاد یا جنین که جسمی مادی است، از طریق بند ناف با مادر پیوند برقرار میکند. در این حالت، جنین همچون گیاهی است که بواسطه ریشه از مخزنی خارجی تغذیه میکند و بعد از آنکه متولد میشود، بوسیله شرایط محیطی همچون هوای سرد، نفسش تحریک میشود، تنش آن مضاعف میگردد و عبارتی، نوزاد پس از تولد، نفسش بتدریج احساس و تصور یافته، مرحله بمرحله رشد میکند. حال، نقشی که نفس در اینجا ایفا میکند اینست که نفس استعداد پاسخ به انگیزه‌ها و تحریکات خارجی را می‌یابد. همین هماهنگی تنش درونی نفس با حقایق عینی و خارجی موجب علم میشود و چون گرایش به عالم واقع - یعنی آن امر جسم و ماده - دارد، نفس را مادی میدانند (برن، ۱۳۶۲: ۱۰۷).

به اعتقاد این دسته از رواقیون، برای اینکه آدمی مرحله بمرحله رشد کند تا به کمال نایل گردد، بدن جسمانی‌ش همواره باید در حال حرکت باشد و این حرکت حاصل نمیشود مگر اینکه نفسی جسمانی آن را به حرکت وادار کند (Bogomolov, 1995: p. 160). اینجاست که ضرورت طرح مسئله پنوما آشکار میشود. به‌باور آنها، پنوما در ما و کیهان نفوذ میکند و از این طریق هر آنچه هست را بهم پیوند میزند. روح نیز گاه بعنوان پنوما توصیف میشود اما بهتر اینست که بگوییم روح درحقیقت نوع خاصی از پنوماست که در همه چیز نفوذ میکند، اما میزان تأثیرگذاری و نفوذ در هر چیزی با درجات مختلف کشش و حرکات مختلف انجام میشود.

در کنار پنوما در اندیشه رواقی، مؤلفه دیگری نیز بچشم میخورد که مهم است. این مؤلفه «هگزیس»^۱ نام دارد که بر پنومایی اطلاق میگردد که در اقلام بیجان، مانند سنگها یا فلزات، و نیز مواردی مانند استخوان یا سینوس نفوذ میکند. این پنوما منسجم است و مسئول نگه داشتن این اقلام در کنار هم، حفظ آنها و دادن کیفیت واقعی آنها (بعنوان مثال، سختی به سنگ، سفیدی استخوان و ...) است. مؤلفه دیگر، «فوسیس»^۲ (فیزیک، طبیعت) است که به پنومایی اطلاق میشود که

1. Hexis (ἕξις)

2. Phusis

به اقلام جاندار مانند گیاهان نفوذ میکند و به آنها توانایی رشد، تغذیه و تولیدمثل میدهد. اما آنچه در حیوانات نفوذ میکند و به آنها انگیزه^۱ (هورمه) ادراک و خودحرکتی میدهد^۲، متفاوت با آن چیزی است که در گیاهان نفوذ میکند. درحقیقت پنومای حیوانات همان پسوخه^۲ است که با پنومای گیاهان متفاوت بوده و منحصر به حیوانات عاقل است و به آنها تواناییهای عقلانی میدهد؛ مانند توانایی تعمق و قضاوت. نوع مربوط به پنوما در هر مورد، علت برای وحدت بدن، حیات یا عقلانیت آن است؛ آنچه مهم است اینست که گویی رواقیون پسوخه را برای انواع اعمال حیاتی لازم و ضروری میدانند و روح را به همه موجودات زنده نسبت نمیدهند و معتقدند پسوخه صرفاً برای برخی از موجودات مورد نیاز است، موجوداتی که دارای قدرت ادراک و احساس و نیز تکانه‌های دیگری که امروزه آنها را «مؤلفه‌های روانی» مینامیم، میدانند (Arenson, 2020: pp. 149-150).

از سوی دیگر، بنظر میرسد آنها تفاوت بین پنومایی که وظیفه اعطاء عملکردهای گیاهی را برعهده دارد (یعنی فوسیس) و پنومایی که مسئول اعطاء عملکردهای حیوانی است (یعنی پسوخه) را در مراتب کشش و شدت حرکت آنها میدانند. مثلاً، به اعتقاد آنها، اگر نطفه در زمان مناسب داخل رحم قرار بگیرد و در سلامت کامل توسط ظرف گرفته شود، دیگر مثل قبل ثابت نمیماند، بلکه انرژی میگیرد، تغییر میکند و فعالیتهای خود را آغاز میکند؛ با این حال در تمام این مدت از زمان لقاح تا تولد فوسیس باقی میماند؛ به این صورت که پنوما به نطفه نفوذ کرده و منجر به تغییر آن شده و بطور روشمند از ابتدا تا انتها حرکت میکند. در مراحل اولیه، فوسیس یک پنوما از نوع نسبتاً متراکم و بطور قابل توجهی از پسوخه فاصله دارد، اما هر چقدر که به موعد تولد نزدیک میشود، منسجمتر میگردد... تا اینکه پس از تولد، فوسیس موجود در جنین در مواجهه با محیط تغییر کرده و پنوما تبدیل به پسوخه میشود. در واقع جنین در مراحل اولیه دارای پسوخه نیست، بلکه صرفاً یک

۱۲۵

1. Horne
2. Psuche



فوسیس دارد (و در نتیجه شبیه به یک گیاه است). وقتی که بوم^(۹) میشود، یعنی مرحله‌یی که ماده صورتی میپذیرد، جنین به حیوان تبدیل میگردد و فوسیس آن تغییر میکند و پنومای مربوطه پسوخه میشود.

بگزارش هیروکلس، بنظر میرسد فوسیس همان پسوخه است، یعنی پسوخه همان عملکردهای فوسیس (مانند تغذیه، رشد) و همچنین برخی موارد اضافی (مانند تکانه، ادراک) را انجام میدهد. با این حال، شواهد دیگر نشان میدهد که موجودات زنده همزمان دارای روح و روان هستند و فوسیس انسان مسئول عملکردهایی مانند تغذیه و رشد است، درحالیکه نفس انسان مسئول «اموری فراتر» است؛ یعنی عملکردهایی مانند تکانه و ادراک. علاوه بر این، پسوخه یک موجود زنده ممکن است از طریق بخشهایی خاص از خودش (بویژه موها و ناخنها)، و هگزیز در قسمتهای دیگر عبور کند (*Ibid*, p. 150).

از اینروست که رواقیون متأخر در تبیین رابطه میان نفس و بدن، بر این باورند که نفس و بدن هر دو امری جسمانی و مادی هستند اما تأثیر آنها بر یکدیگر، کاملاً غیرمادی و غیرجسمانی است. ریشه چنین نگرشی درباب غیرجسمانی بودن تأثیر این دو، به بحث از علت در تفکر رواقیون بازمیگردد. آنها در نگاه هستی‌شناسانه خویش درمورد علت و معلول، میگویند: علت و معلول وضعیت هستی‌شناختی یکسانی ندارند؛ علتها جسمانی هستند، درحالیکه معلولها غیرجسمانینند (Gruyter, 2013: p. 121)، یعنی علت مادی روی یک جسم یا یک ماده تأثیر غیرمادی میگذارد. برای مثال، چاقو یک شیء مادی است، هنگامیکه بر روی گوشت که آنهم شیئی مادی است قرار میگیرد، تأثیری غیرمادی میگذارد و آن تأثیر همان عمل بریدن است؛ یا آتش که خود علتی جسمانی است، وقتی چوب را که یک امر جسمانی دیگر است، میسوزاند، این سوزاندن خود امری غیرجسمانی است (برن، ۱۳۶۲: ۸۱). بهمین ترتیب، نفس و بدن نیز که هر دو امری جسمانی هستند و هر دو میتوانند علت واقع شوند، تأثیری که بر هم یا ابدان دیگر میگذارند، غیرجسمانی است. حال پرسشی که رخ میدهد اینست که چگونه ممکن است دو امر یا علت جسمانی، دارای معلول غیرجسمانی یا تأثیری غیرجسمانی بر یکدیگر باشند؟ پاسخ به این پرسش مستلزم بازشناسی نظام علی رواقیون متأخر است؛ نظامی

که رابطه میان علل و معلولها، رابطه‌ی فراتر از پیوند خطی صرف است. چنین چارچوبی زمینه‌ی فراهم می‌آورد تا جایگاه پنوما، بعنوان تنها اهرم جسمانی فعال در ساختار وجودی انسان، و نقش آن در تحقق تأثیرات ذهنی و ادراکی، درک شود. بنابراین، تحلیل علیت، دوگانگی جسم و غیرجسم، و ساختار قوای نفسانی، پیش‌شرط فهم عملکرد انسان‌شناختی پنوما در نظام رواقی است.

مبانی علی پنوما در انسان‌شناسی

تبیین چگونگی معلول غیرجسمانی در اندیشه رواقیون متأخر، به موضع هستی‌شناسانه امور جسمانی و غیرجسمانی و نیز بحث از علّیت باز می‌گردد. برای تنقیح بهتر، ضروری است نخست به توضیح علّیت و سپس نگاه هستی‌شناسانه آنها بپردازیم.

۱. مفهوم علت

ویژگی بارز فلسفه‌هایی که پس از فلسفه ارسطو بوجود آمدند اینست که برای تبیین موجودات، علت‌های معقول و غیرجسمانی را رد کرده‌اند. هستی‌شناسی علل و معلولها در نگرش رواقیون متأخر آشکارا ضدافلاطونی بود، چراکه آنها نمی‌خواستند بپذیرند موجود غیرجسمانی نیز میتواند تأثیری داشته باشد (Gourinat: 2018: p. 4). رواقیون واقعیات و حقایق را برعکس پیشینیان خود در بدن و جسم می‌بینند و معتقدند ماهیت یک علت توسط ماهیت یا حقایق اشیاء تعیین میشود که این خود نمایانگر اینست که در اندیشه آنها همه علتها از موجودی زنده همچون بذر و رشد یک میکروب، رشد یک گیاه، آتش و... که کاملاً مادی‌اند، وام گرفته شده‌اند. از اینروست که در بحث از علت عالم نیز رواقیون می‌گویند: کل جهان با سازمان و سلسله‌مراتب اجزاء آن، تکاملش از نوعی آتش‌سوزی حاصل شده است که آتش بعنوان یک علت، موجودی زنده است. علت یا این موجود زنده، دارای وحدتی با سایر موجودات زنده است. آنچه مبهم است اینست که ماهیت این وحدت در این موجودات زنده چیست؟ در پاسخ به این پرسش می‌گوییم: ماهیت این وحدت همان نیروی درونی خواهد بود

۱۲۷



سال ۱۶، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۴

صفحات ۱۳۸-۱۱۳

اظهاری جنکانلو، یاریان کویائی، شرف؛ کارکرد انسان‌شناختی پنوما از منظر رواقیون متأخر

که آنها را حفظ میکند؛ مثلاً در گیاهان این نیرو همان طبیعت است و در حیوانات، همان روح. لازم به یادآوری است که رواقیون متأخر بر این باورند که در همه این موارد، این نیروی درونی یا خود وجودی فقط در موجودات زنده میتواند وجود داشته باشد و شکل بیرونی هستی، تنها حدود آن را تعیین میکند. بنابراین، علت واقعاً جوهره هستی است، نه یک آرمان الگویی که موجودات صرفاً برای تقلید بدنبال آنند (Brehier, 1908: pp. 1-6).

آنچه در اندیشه رواقیون متأخر درباب علت مطرح شده است، مبتنی بر چهار اصل اساسی است:

(۱) علت و معلول وضعیت هستی‌شناختی یکسانی ندارند؛ علتها جسمانی هستند، درحالیکه معلولها غیرجسمانیند. بنابراین، آنها به مقوله‌های هستی‌شناختی مختلف تعلق دارند.

(۲) بدلیل ناهمگونی علت و معلول بر اساس اندیشه رواقیون متأخر، جاییکه معلولی توسط یک علت بوجود می‌آید، بنوبه خود علت معلول دیگری است. از آنجاییکه علت و معلول بطور اساسی انواعی مختلف دارند، دومی نمیتواند جای اولی را بگیرد. آنان بصراحت بر این نکته تأکید دارند که تنها بدنها میتوانند بر چیز دیگری تأثیر علی داشته باشند.

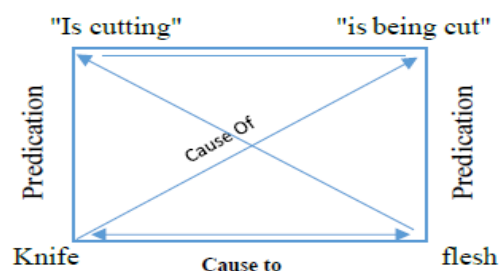
(۳) از نظر رواقیون، علیت یک رابطه ترکیبی (زوجی) نیست که بگوییم صرفاً یک پیوند ساده میان رابطه یک علت و یک معلول حاصل میشود، بلکه دست‌کم در این رابطه ما با محمولی نیز مواجهیم که این محمول غیرجسمانی است. به یک معنا، گویی این رابطه نوعی رابطه پینگ‌پنگی یا دوسویه است که تأثیر هر دو بر هم، موجب حصول محمولی غیرجسمانی شده است.

۱۲۸

(۴) رواقیون رابطه علی را متقارن میدانند. کلمنت ادعا میکند که بدنها برای یکدیگر علت هستند. چاقو علت گوشت است و گوشت نیز دلیلی برای چاقوست؛ چاقو موجب محمول گوشت یعنی «بریده شدن» میشود، درحالیکه گوشت باعث محمول چاقو میشود، یعنی «بریدن». در این معنا مشخص میگردد که علیت از نظر رواقیون متأخر یک رابطه



چهارگانه است که شامل دو جسم و دو محمول، دو علت و دو معلول است. در تصور رایج هنگامیکه ما قائل به ارتباط علی میان دو چیز میشویم، منظور ما اینست که اولی دومی را بوجود آورده است، نه برعکس؛ بنابراین، در این تصور رابطه علی با تعریف جهتدار شناخته میشود. این در حالیست که رواقیون متأخر با چنین جهتداری بی مخالفت میکنند (Gruyter, 2013: pp. 123-125).



شکل ۲: مربع علیت رواقیون متأخر

برای روشن شدن این موضوع با نگاهی به شکل فوق که نمونه‌یی از رابطه علیت را بر اساس دیدگاه رواقیون متأخر توصیف میکند، مشاهده میکنیم که چاقو و گوشت هر دو، علتی جسمانی هستند. چاقو عامل بریده شدن گوشت است، درحالیکه گوشت نیز عامل بریدن چاقوست.

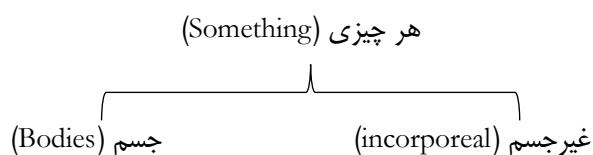
۲. هستی‌شناسی و دوگانگی جسم و غیرجسم

درحقیقت آنچه در هندسه هستی‌شناختی رواقیون متأخر فراوان میتوان دید، دوگانگی امور جسمانی و غیرجسمانی است. ادعای اصلی رواقیون متأخر اینست که فقط اجسام وجود دارند و بر اساس چنین ادعایی، طیفی از موجودات را بعنوان جسم توصیف میکنند، از جمله روح، فضیلت، خرد و... آنان در تعریف بدن و جسم میگویند: بدن درواقع هر چیزی است که یا میتواند عمل کند یا بر آن عمل شود (Sellars, 2010: p. 186). بر اساس این نگاه هستی‌شناسانه، رواقیون متأخر برای واقعیت دو معیار در نظر میگیرند؛ یکی معیار قوی

اظهاری جنکانلو، یاریان کوپائی، شرف؛ کارکرد انسان‌شناختی پنوما از منظر رواقیون متأخر



جسمانیت است و دیگری معیار ضعیفتر برای واقعیت غیرموجود، که برحسب جسم یا وابسته به جسم است. این دو معیار درحقیقت تعیین‌کننده این هستند که چه چیزی^۱، بالاترین جنس وجودی است. چنین جنسی، تحلیلی اصولی از واقعیت عینی براساس اصطلاحات فیزیکی است (Harven, 2012: p. 9).



این دو نوع چیز (جسم و غیرجسم) چنان ناهمگون هستند که در نحوه وجود، وضعیت هستی‌شناختیشان با هم تفاوت دارد. طبق نظر رواقیون متأخر، از این بین تنها اجسام هستند که بطور کامل وجود دارند و امور غیرجسمانی - زمان^۲، خلاء^۳، مکان^۴، مفاهیم ذهنی^۵ - واقعیتی کمتر دارند؛ یعنی به یک معنا، ملاک وجود برای آنها جسمانیت است. پس آشکار است که رواقیون متأخر فقط اجسام را بعنوان «موجود» یا «موجودات»، یا به اصطلاح لاتین، *onta* میشناسند. امور غیرجسمانی از این مقام محرومند؛ آنها موجود نیستند، بلکه صرفاً «چیزی»^۶ هستند.

حال پرسش اینست که آیا هنگامیکه رواقیون از نسبت و تأثیر دو جسم بر یکدیگر سخن میگویند نیز میتوان گفت چنین تأثیری در زمره غیرجسمانیت است؟ در پاسخ میگوییم: بله؛ همانگونه که در بحث پیشین گفتیم، محمولها که همان تأثیرات موجود از پیوند علی بین اجسام هستند، یکی از این امور غیرجسمانیند. بعبارتی، محمولها درواقع فقط

۱۳۰

1. ti
2. Le temps
3. Le Vide
4. Le Lieu
5. Exprim able
6. Tina



یک نوع فرعی در جرگه غیرجسمانیاتند که بقول رواقیون، همان «گزاره‌ها» یا لکتا^۱ هستند^(۱۰)؛ یعنی محمولهایی ناقص که با ملحق شدن به یک موضوع، کامل میشوند. بعنوان مثال، عبارت «در حال برش است»، وقتی روی چاقو اعمال میشود، عبارت کامل «چاقو در حال برش است» بدست می‌آید. درحقیقت به اعتقاد رواقیون متأخر، محمولها بعنوان امور غیرجسمانی، آثار اجسامند؛ همه آنها لکتا هستند اما بشیوهی مستقل از ذهن. بعبارتی، غیرجسمانیها محمولهایی برای بدن هستند که بعنوان حقایق و حالات یا اموری مادی، ارائه میشوند. این دیدگاه، محوری برای مسائل مربوط به درک موجودیت لکتاست، که اغلب هسته مرکزی تفکر رواقی قلمداد میشود (Ibid, pp. 124, 23).

۳. قوای نفسانی

در تفکر رواقیون، نفس مادی برغم اینکه امری واحد است، دارای قوا و اجزائی است؛ دارای قوه هدایت‌کننده یا جزئی راهنما یا به اصطلاح هژمونی^۲ است^(۱۱) که مقرر نفس بوده (Dherbey, 2005: p. 308) و همچون عنکبوتی در مرکزترین نقطه لانه‌اش که متشکل از تارهایی است، قرار دارد و استعداد جذب هر آنچه را که پیرامون آن در حال حرکت است، دارد و بعبارتی، هر چیزی را تحت تسلط خود درمی‌آورد. این قوه منشأ کنشها و تنشهاست و به‌باور رواقیون، شریفترین جزء نفسانی است، زیرا سایر قوا را هدایت میکند؛ به یک معنا، این جزء همان بیان یا کلام عقل نام دارد، چراکه از قبل آن احساسات، شهوات، تصورات و ادراکات ما حاصل میشوند. این قوه دارای پنج حس -بصره، شامه، سامعه، ذائقه و لامسه- به‌مراه دو جزء مولد (علت نطفه‌یی یا بذری) و صدا، گفتار و کلام است (برن، ۱۳۶۲: ۱۰۸-۱۰۹).

۱۳۱

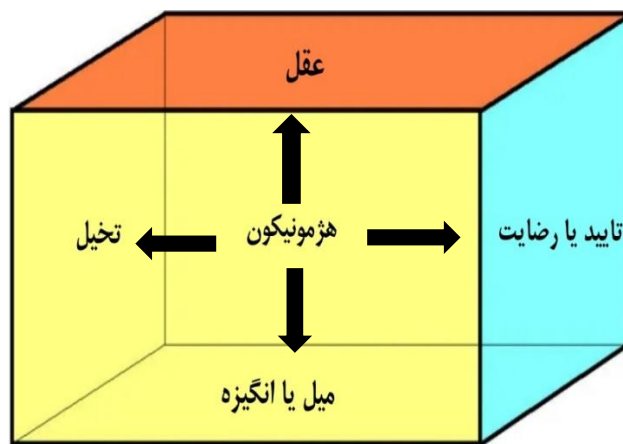
در این میان، عملکرد نفس کاملاً به عملکرد بخش حاکم و راهنما بستگی دارد و رابطه بخش حاکم یا هژمونیکون با سایر بخشها نیز مهم است؛ بخش حاکم تراوشی را به اعضای

1. Lekta

2. Hêgemonikon



بدن که مرتبط با هر حس است، میفرستد. بعنوان مثال، بینایی پرتوی نفسانی است که از عقل و جزء عالی نفس به چشم میرود، سامعه نیز پرتوی نفسانی است که از فهم و شعور به گوش میرسد، صدا تراوشی نفسانی است که از قسمت عالی روح شروع میشود و به اندامهایی همچون حنجره و حلق و... میرود که اجازه گفتار را میدهد و ... در اصطلاح امروزی، میتوانیم آن را معادل تکانه‌های عصبی بدانیم (همان: ۱۱۰).



علاوه بر بخشهای مختلف نفس، به اعتقاد رواقیون، بخش حاکم انسان نیز دارای چهار بخش یا قدرت اساسی است؛ خیال^۱، عقل^۲، انگیزه^۳ (هورمه) و رضایت^۴. در واقع تمام بخشهای نفسانی در لایه‌های بدنی متفاوت هستند و تفاوت آنها در هر لایه‌یی بسته به ارتباط قوه حاکم با چهار بخش خیال و عقل و انگیزه و رضایت است. بعبارت دیگر، هویت چهار قدرت هژمونیکون منحصراً با عملکرد آنها مشخص میشود. تخیل یا فانتازیا، مخزن تصورات زیبایی‌شناختی (حسی) یا ذهنی ذخیره شده گذشته است. انگیزه، تکانه یا هورمه، یک میل (تمایل به عمل) بسمت یک

۱۳۲

1. Phantasia
2. Logos or Reason
3. Impulse
4. Assent



سال ۱۶، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۴

خیال است و رضایت عملی است که پس از ارزیابی موضوع میل انجام میشود. از سوی دیگر، فانتازیا و لوگوس نیز برای تولید تجربه درونی و بیرونی با هم تعامل میکنند، انگیزه توسط برداشتهای گذشته تعیین میشود و رضایت مسیر آینده را معین میکند (Kostara, 2021: pp. 1248-1249).

مفهوم الهیاتی پنوما واسطه پیوستگی میان اجزاء کیهان

رواقیون در تبیین مفهوم الهیاتی پنوما، درک خود از کیهان را از تلقی خویش نسبت به انسان تعمیم دادند؛ نه از آنرو که انسان را صرفاً تجلی یک اکوسیستم کیهانی بدانند، بلکه بدین معنا که همان اصلی که قوام نفس انسانی را ممکن میسازد، بنیان انسجام کل کیهان نیز هست. از این منظر، تحلیل پنوما در مکتب رواقی بر پایه نظریه طبیعت آنها و بر اساس درجات مختلف کششهای پنوماتیکی آغاز میشود؛ کششهایی که بیانگر شدت حضور پنوما بمثابة اصلی الهیاتی در پدیدههای گوناگونند. بر این اساس، پنوما امری فیزیکی است که از همه ویژگیهای اجسام مادی را برخوردار است، درون آنها نفوذ میکند و عامل انسجام و پیوستگیشان میشود. بعنوان نمونه، پنوما در اجسام بیجان همچون سنگها و استخوانها- بمنزله نیرو، در گیاهان بصورت طبیعت، در حیوانات بعنوان روح، و در انسان بمثابة قدرت تفکر و عقل ظاهر میشود (Heller, 2018: pp. 8-9).

در نگاه نخست، تنوع مراتب پنوما ممکن است حاکی از نوعی گسست یا خلأ میان پدیدههای کیهانی بنظر برسد، اما درواقع، بر اساس تصور رواقی، صحنه کیهانی رویدادهای مادی - اعم از جاندار و بیجان - از مادهی کاملاً پیوسته تشکیل شده است؛ از تودههای «کنگومرا»^(۱۲) گرفته تا فضای میان اجسام. رواقیون همانند ارسطو، بطور قاطع وجود خلأ در درون کیهان را رد میکنند، زیرا از نظر آنان جهان سراسر ماده است و خلأی در آن وجود ندارد. هرچند آنها جهان را همچون جزیرهی در خلأی بینهایت تصور میکنند، اما این خلأ نه در طبیعت، بلکه صرفاً بیرون از آن ممکن است وجود داشته باشد. از اینرو، کیهان با یک زیرلایه فراگیر پر شده است که همان

۱۳۳



سال ۱۶، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۴
صفحات ۱۳۸-۱۱۳

اظهاری جنکائلو، یاریان کوپائی، شرف؛ کارکرد انسان شناختی پنوما از منظر رواقیون متأخر

پنوماست. پنوما که اغلب مترادف با «هوا» بکار می‌رود، در تلقی رواقی صرفاً عنصری طبیعی نیست، بلکه واسطه الهیاتی پیوستگی میان همه اجزاء کیهان بشمار می‌رود. این مفهوم، که ارسطو آن را نخست برای بیان نوعی تداوم هندسی و «توپولوژیک»^(۱۳) بکار برده بود، در فیزیک رواقی بسط یافت و به بنیان هستی‌شناختی جهان بدل شد (Sambursky, 1971: p. 1). از اینرو پنوما همچون زیرلایه‌ی واحد، همه پدیده‌های مادی را در برمیگیرد و آنها را در یک کل منسجم گرد می‌آورد.

در این چارچوب الهیاتی، انسانها واجد مقدار قابل توجهی پنوما هستند و خدایان از مرتبه‌ی فشرده‌تر، خالصتر و دقیقتر از آن برخوردارند (Robertson, 2014: pp. 365-367). با این حال، هیچ شکاف هستی‌شناختی کیفی‌یی میان انسانها و خدایان وجود ندارد و آنچه در کیهان مشاهده می‌شود، صرفاً سلسله‌مراتبی از شدت و خلوص یک جوهر واحد است. از همینرو، پنوما عنصری فعال و مولد تلقی می‌شود که در والاترین مرتبه خود، نفس آدمی را شکل می‌دهد؛ رواقیون این مرتبه را همان روح الهی یا زئوس میدانند. بر این اساس، مفهوم الهیاتی پنوما چیزی جز نفس جهان نیست؛ نیرویی فراگیر که همه پدیده‌های مادی، اعم از جاندار و بیجان را دربرمیگیرد، به ماده ساختاری منظم و پیوسته میبخشد و حتی به اشیاء بیجان نیز قوام و وجود میدهد (اسماعیلی و مشایخی، ۱۳۹۴: ۷۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مفهوم پنوما تنها یک مؤلفه برای تبیین فیزیکی یا الهیاتی نیست، بلکه ابزاری کلیدی در فلسفه برای بازاندیشی نظریه مونیستی و وحدت‌گرایی رواقیون بشمار می‌رود. بواقع در فلسفه رواقی، پنوما بستری فراهم می‌آورد که دیالکتیک «جسم» و «روح» را از دوگانگی معمول به رابطه‌ی یکپارچه تبدیل می‌کند. همانطور که اجسام با تأثیرات متقابل خود، روابط علی پیچیده‌ی برقرار می‌کنند، پنوما نیز تعامل میان بخشهای مادی و غیرمادی را تسهیل و تفسیر می‌کند. این دیدگاه، بجالش کشیدن دوگانه‌گرایی سنتی را ممکن می‌سازد و الگویی

۱۳۴



سال ۱۶، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۴

سلسله‌مراتبی ارائه می‌دهد که در آن جسم و روح دو نمود متفاوت از یک واقعیت پیوسته هستند. درحقیقت، این موضوع بشکل الگویی از وحدت ساختاری و کیهانی عمل میکند که عنصر حیاتی آن همچون پلی، فواصل ظاهری را، از پستترین تا متعالیترین چیزها بهم پیوند میزند. از این حیث، پنوما نه تنها حافظ ساختار معنا در پدیده‌هاست، بلکه عامل بنیادین ایجاد هماهنگی در تمامی هستی نیز هست. این موضوع درکی از یک کل کیهانی و اندام‌وار را بتصویر میکشد که در آن، هم جنبه مادی و هم عنصر روحانی وجود دارد و همین موضع تأکیدی بر ارزش پیوندهای بظاهر متضاد و تقویت نقش فلسفه رواقی در ایجاد درک عمیقتر از جهان بعنوان یک کل است.

در نهایت، دستاورد اصلی پژوهش پیش‌رو اینست که در این نظام فکری، هرچند نفس و بدن هر دو بمثابة اجسام در هستی‌شناسی رواقی تعریف میشوند، اما عملکرد آنها بدون یک نیروی پیونددهنده و فعال قابل تبیین نیست. این نیروی وحدت‌بخش همان پنوماست که با ساختاری لطیف اما جسمانی، نقش واسطه در فرایندهای ادراکی، حسی و حرکتی ایفا میکند و از دو جهت اهمیت دارد:

نخست، از منظر علیت جسمانی؛ پنوما در مقام عاملی که هم پذیرای تأثیر است و هم تأثیرگذار، زمینه ارتباط دوسویه نفس و بدن را فراهم میکند؛
دوم، از منظر معرفت‌شناختی؛ پنوما امکان ادراک، احساس و کنش را از طریق تنشها و جریانهای درونی خود ممکن میسازد.

این تبیین رواقی، برخلاف رویکردهای دوگانه‌انگاری، بر یکپارچگی بدن و نفس تأکید دارد و با نفی استقلال نفس از بدن، آن را در سازوکاری علی و مادی تعریف میکند که به میانجی‌گری پنوما وابسته است. از اینرو، پنوما در این الگوی فکری، نه صرفاً یک عنصر فیزیولوژیکی، بلکه بنیاد انسجام‌بخش کل حیات انسانی و منشأ هماهنگی میان فرایندهای زیستی و عقلانی است؛ بخشهایی که به «پیوند جسم و روح / دیالکتیک» اشاره دارند. علاوه بر این، مفاهیم مدرن معنویت و الهیات در غرب نیز اگرچه در چارچوبی جدا از جهان مادی مطرح میشوند، ریشه‌های خود را در همان ایده یونانی پنوما دارند و بازتاب اندیشه‌های

۱۳۵



سال ۱۶، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۴
صفحات ۱۳۸-۱۱۳

اظهاری جنکانلو، یاریان کویانی، شرف؛ کارکرد انسان‌شناختی پنوما از منظر رواقیون متأخر

رواقی در بازانديشی الهیات مدرن، نشان‌دهنده اهمیت پیوستگی و واسطه وحدت‌بخش پنوما در طول تاریخ تفکر فلسفی و دینی است.

پی‌نوشتها

۱. جرارد وربکه (1910–2001) استاد فلسفه دانشگاه کاتولیک لوون بود و در سال ۱۹۳۵ بعنوان کشیش معرفی شد. وی سالها ریاست مؤسسه عالی فلسفه را بر عهده داشت.
۲. مفهوم الهیاتی پنوما.
۳. پزشک و فیلسوف پیشاسقراطی معاصر فیثاغورث بود. وی در اواخر قرن ششم پیش از میلاد در کروتون به دنیا آمد؛ تاریخ وفات او نامشخص است. وی در جوانی از شاگردان فیثاغورث گشت.
۴. پزشک و کالبدشناس یونانی فعال در سده سوم پیش از میلاد؛ او بنیانگذار فیزیولوژی و راهگشای کشف عملکرد درست چندین دستگاه مهم بدن بود.
۵. پزشک و کالبدشناس یونانی سده چهارم پیش از میلاد؛ از رهبران مکتب دگماتیک و نخستین کسی بود که تفاوت نقش سیاهرگها و سرخرگها را با این فرض که سیاهرگها حامل خون و سرخرگها حامل هوا هستند، تبیین کرد.
۶. رواقیون همچون بسیاری از فیلسوفان ذهن معاصر، مونیست بودند؛ یعنی معتقد بودند هر آنچه وجود دارد، ماده است؛ یا بهتر است بگوییم «همه چیز جسمانی است». آنها همچنین مانند اندیشمندان فیزیکالیسم معاصر بر این باور بودند که جهان فیزیکی، جهانی مستقل و خودکفاست. در این معنا ثنویت جوهری و غیرمادی رد میشود، چراکه بر اساس اندیشه فیزیکالیسم و روان‌شناسی رواقی، جهان فیزیکی حوزه‌ی است که صرفاً دلایل فیزیکی دارد؛ برخلاف آنچه فلاسفه پیش از آنها همچون افلاطون و... بدان قائل بودند (Boeri, 2010: p. 106).
۷. لازم به یادآوری است که اپیکتوس برای بدن، کلمه لاتین *sōma* را بکار نمیبرد بلکه «جسد» یا بتعبیر لاتین، *nekros* را بکار میبرد؛ چنانکه سقراط نیز از بدن بعنوان جسد یاد میکند.
۸. هورمه در روان‌شناسی معادل لیبدو، همان علاقه، عشق، میل جنسی و انگیزه روانی است و در فلسفه معادل اروس (*Eros*) افلاطونی است.
۹. Bom مخفف اصطلاح *bill of material* است که در تفکر رایج همان سیاهه مواد نام دارد و در فلسفه همان صورت‌پذیری مواد تلقی میشود.
۱۰. در توضیح واژه لکتا یا گزاره و معنا ذکر این مطلب مهم است که رواقیون اولین افرادی بودند که به پرسشهایی درباره زبان و دستور زبان پرداختند و نخستین کسانی بودند که

۱۳۶



سال ۱۶، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۴

رابطه زبان با واقعیت را در مرکز تحقیق در مورد درک انسان و جایگاه انسان در کیهان قرار دادند (Bronowski, 2019: p. 20).

۱۱. هژمونی یا اصل حاکم و راهنما، از کلمه یونانی هژمونیا بمعنای رهبری و حکومت گرفته شده است. در روابط بین الملل، هژمونی به طرفی که توانایی بسیار بالایی در شکل دادن به نظام بین الملل به دو روش قهری و غیر اجباری دارد، اطلاق میشود (Norrlof, 2019: p. 1).

۱۲. Conglomerate؛ نوعی سنگ رسوبی شبیه به بتون است که در ترکیب خود، سنگریزه‌ها یا آوارهای گرد و بزرگ دارد. این مواد بوسیله بافتهای ساخته شده از کلسیت، اکسید آهن یا سیلیکا به همدیگر چسبیده‌اند. این سنگ از نظر مواد ساختاری شباهت زیادی به ماسه سنگ دارد.

۱۳. Topologic؛ توپولوژی شاخه‌یی از ریاضیات است که مفهوم پیوستگی را «دقیق» بیان میکند.

منابع

اسماعیلی، محمدجواد؛ مشایخی، سینا (۱۳۹۴) «نظریه اتصال در طبیعیات رواقی»، مجله تاریخ فلسفه، شماره ۲۵، ص ۹۶-۶۵.
برن، ژان (۱۳۶۲) فلسفه رواقی، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
کامتکار، راجانا؛ گریور، مارگارت (۱۳۹۶) اورلیوس و اپیکتتوس از دانشنامه فلسفه استنفورد، ترجمه عفت جهانی، تهران: ققنوس.

Arenson, K. (2020). The stoic theory of soul. *Routledge handbook of Hellenistic philosophy*. London: Routledge.
Aurelius (1890). *The thought of the emperor Marcus Aurelius Antonius*. Philadelphia: Henry Altemus duke-Libraries.
----- (1925). *The golden book of Marcus Aurelius*. London: J. M. Dent.
----- (2008). *The essential Marcus Aurelius*. Jeremy Tarcher Penguin.
----- (n.d). *Meditations Marcus Aurelius*. trans. by G. Long. Standard EBook's CCo100 universal.
Boeri, M. (2010). The stoic psychological physicalism. *The New Centennial Review*, vol. 10, No. 3, pp. 105-132.
Bogomolov, A. S. (1995). *History of ancient philosophy Greece and Rome*. trans. by V. Stankevich. Moscow: Progress publishers.
Brehier, E. (1908). *La theorie des incorporels dans l'ancien stoicism (microform)*, Paris: A. Picard.

۱۳۷



سال ۱۶، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۴
صفحات ۱۳۸-۱۱۳

اظهاری جنکانلو، یاریان کویانی، شرف؛ کارکرد انسان شناختی پنوما از منظر رواقیون متأخر

- Brennan, T. (2009). *Stoic souls in stoic corpses*. Cornell University.
- Bronowski, A. (2019). *The stoics on Lektia: All there is say*. Oxford University press.
- Dherbey, G. (2005). *Le stoiciens*. Voir Maximilian forschner, Le portique ET le concept de personne, dans, Paris/ VIN.
- Gourinat, J. (2018). The ontology and syntax of stoic causes and Effects. *Rhizomata*, vol. 6, no. 1, pp. 87-108.
- Gruyter, W. (2013). *Bodies and their effects: The stoics on causation and incorporeal*. Institute de humanidade, Universidad Diego Portales Ejercito.
- Harven, V. (2012). *The coherence of stoic Ontology*. PhD thesis at University of California.
- Heller, R. (2018). *Pneuma in early stoicism*. Doctoral Thesis in Royal Holloway university of London.
- Kostara, S. (2021). *The potential of the human soul towards a life in harmony with nature and logos as per the stoic psychology*. Department of Pastoral Studies, Supreme Ecclesiastical Academy of Athens, Athens, Greece.
- Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers*. New York: Cambridge University press.
- Long, A. A. (1982). Soul and body in stoicism, *Phronesis*, vol. 27, no. 1, pp. 34-57.
- (2017). Seneca and Epictetus on body, mind and dualism. Plato or Platonism in Seneca and Epictetus. *From stoicism to Platonism*. ED. T. Engbery.
- Norrlöf, C. (2019). *Hegemony*. Oxford Bibliographies.
- Quin. C. (1994). The soul and the pneuma in the function of the nervous system after Galen. *Journal of the royal society of medicine*, vol. 87, no. 7, pp. 393-395.
- Robertson, P. (2014). *De-spiritualizing pneuma, modernity, religion and anachronism in the study of Paul. Method and theory in the study of religion*. Brill Department of religious studies, George Brown university.
- Sambursky, S. (1971). *Physics of the stoics*. London: Hutchinson.
- Sellars, J. (2010). Stoic ontology and Plato's *Sophist*. *Bulletin of the institute of classical studies*. no. 107, Oxford University press.
- Seneca, L. A. (1917). *Seneca*. Cambridge: Harvard University press.
- Stead, C. (1998). *Pneuma*. *Routledge encyclopedia of philosophy*. London: Routledge.